

# Mujer indígena purépecha y maternidad. Un esbozo de subjetividad en resistencia

MARÍA DE FÁTIMA PRIETO-RAZO,<sup>1</sup> SOFÍA BLANCO-SIXTOS<sup>2</sup>



## Resumen

El poder discursivo patriarcal que abraza a nuestra sociedad no exime de sus estructuras a las poblaciones de las comunidades indígenas del Estado de Michoacán, y asimismo a las fuerzas que se ejercen sobre las mujeres y sus cuerpos predisponiéndolas a la maternidad. El presente, se basó en el análisis del caso de una mujer purépecha de 59 años de edad (“Lupita”), separada, madre de una mujer y un hombre; identificada en el marco del “Diagnóstico Participativo de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Mujeres Indígenas del Estado de Michoacán. Generando estrategias de atención desde su propia perspectiva”, en el cual participaron 140 mujeres pertenecientes a las etnias indígenas de Michoacán.

En este caso, se encontró un modo de contraste en la dinámica social de una de las comunidades, un punto de transgresión y de visibilización de subjetividad alterna que ha volcado en sus quehaceres comunitarios una forma distinta de ser mujer-madre envuelta en los discursos de poder y resistencia.

*Descriptor:* Subjetividad, Poder, Resistencia, Maternidad.

## Purepecha Indigenous Women And Motherhood. A Rough Draft of Subjectivity in Resistance

## Abstract

Patriarchal discursive power does not except of theirs structures the population indigenous communities from Michoacan State. As well the forces exerted on women predispose their bodies for the maternity. The present, was based on the case analisys of a Purépecha woman of 59 years old (“Lupita”), separated, mother of a woman and a man. Identified under the “Participatory Assessment of Sexual and Reproductive Rights in Indigenous Women of the State of Michoacan. Generating strategies Attention from their perspective”, in which it is involved 140 women belonging to indigenous ethnic groups of Michoacan.

In this case it was founded a form of contrast in the social dynamic of the communities. A point of transgression and visibilization of the alternate subjectivity that has poured out in their communitarian duties a different way to be woman-mother covered with the discourses of power and resistance.

*Key Words:* Subjectivity, Power, Resistance, Motherhood.

Recibido: 16 de marzo de 2015  
Aceptado: 28 de mayo de 2015  
Declarado sin conflicto de interés

1 Pasante de Licenciatura en Psicología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. mariadefatimaprietorazo@outlook.es

2 Maestra en Ciencias en Desarrollo Rural Regional, Profesora de medio tiempo en la Facultad de Psicología de a Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. blasix1@yahoo.com

## Introducción

Es recurrente hablar sobre la maternidad como un mecanismo de dominación del sistema patriarcal, como un escenario de sujeción y cautiverio para las mujeres (Lagarde, 2005:36); sin embargo, lo que da cabida a la formación de nuevas subjetividades es la posibilidad de los sujetos de resistir y ejercer su propio poder hacia aquello que los sujeta. La subjetividad de los seres humanos se ve determinada por factores sociales que albergan en ellos cuestiones de género, étnicas, de edad, etc. pues se ‘es’ conforme a la exigencia social. De igual manera, las relaciones sociales pueden y son determinadas, a su vez, por sujetos y su actividad tanto práctica como discursiva. Asimismo, estos sujetos, la mujer indígena en este caso, no eligen por sí mismos el contexto histórico, político, cultural y económico en el que existen; sin embargo, de éstos depende la agencia como método de resistencia y cambio (Mendoza, 2010:23-41), entendiéndose ésta (la agencia) como la capacidad del individuo de realizar un acto, y no sólo a la intención del mismo (Ema, 2004:14-15).

En el caso de las mujeres y su alienación constante a la maternidad, y a los saberes sobre ésta, como alternativa unívoca de “ser Mujer” –completa– les otorga a la vez la posibilidad de generar trincheras de lucha y resistencia desde sus diversas formas de ser mujeres, promoviendo nuevos discursos que posibiliten el ejercicio de su poder en otros ámbitos dentro de su contexto, colaborando con la reconfiguración de ellas para sí mismas y para los otros. Así pues, la maternidad puede y es usada –aun “sin querer”– por las mujeres como uno de los posibles escenarios de lucha y resistencia.

Emplearemos como estructura para el presente trabajo, el análisis de los pensamientos filosóficos de Platón, Descartes y San Agustín con la finalidad de bosquejar el advenimiento de la noción de subjetividad a partir del concepto de “alma”, para posteriormente abordar la subjetividad y la resistencia a partir de Foucault buscando, en la discusión sobre el alma, confrontar los datos empíricos con el bagaje teórico teniendo como finalidad concluir con dicho contraste.

El poder discursivo patriarcal colabora con el establecimiento de dispositivos que favorecen la perpetuación de roles, volviendo a las mujeres susceptibles de exclusión social si no cumplen con éstos. Una situación multifactorial que involucra al pensamien-

to judeocristiano, el discurso médico, el sistema de patriarcal, la colonización del pensamiento indígena, entre otros, ha posibilitado la continuidad de la situación actual de la mujer perteneciente a las comunidades indígenas del estado de Michoacán.

El presente artículo pretende un ejercicio analítico sobre la relación de la subjetividad de una mujer indígena purépecha con la maternidad, visibilizando prácticas de resistencia que nos permiten acercarnos a la configuración de identidades no opresivas de las mujeres. Utilizaremos para ello la narrativa a través de una entrevista a profundidad realizada a una de las participantes que fue localizada en la zona purépecha gracias al trabajo previo de las encuestas y talleres realizados en el marco del “Diagnóstico Participativo de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Mujeres Indígenas del Estado de Michoacán. Generando estrategias de atención desde su propia perspectiva”<sup>1</sup> dirigido por la Mtra. Sofía Blanco Sixtos y del cual se retomaron algunas reflexiones de los datos cuantitativos y cualitativos del capítulo de maternidad.

## Descartes, Platón y el pensamiento judeocristiano. Un acercamiento hacia el concepto de subjetividad

Para el abordaje de la construcción de la subjetividad es preciso partir de la definición del alma debido a que dicha conceptualización devendrá posteriormente en los discursos y las configuraciones conceptuales sobre las subjetividades al pasar de las épocas; para ello habremos de abordar a Descartes y Platón debido a que sus conceptualizaciones de “alma” tienen un correlato, aparentemente, directo con el concepto de “subjetividad” actual. Por otro lado, retomaremos el pensamiento judeocristiano, que habrá de servirnos de vínculo entre Platón y Descartes, y el pensamiento actual de las comunidades indígenas y sus procesos de subjetivación, debido a la fuerte influencia que aún permanece de él en los obrajes y dichos de las comunidades indígenas.

En la antigua Grecia el alma era concebida como la parte divina en el ser humano, pues el cuerpo, su contraparte, era lo que podía perecer; había entonces una predeterminación sobre el modo de ser y existir en el ser humano (si el sujeto actuaba de mala manera era por las tentaciones corporales, mismas que “manchaban” la pureza del alma). Es el aspecto inmutable del alma y cómo predeterminaba el quehacer de los sujetos lo que habrá de retomarse,

ya que, estas características del alma y sus influencias en el cuerpo serán heredadas por la noción de subjetividad; así, se pensará que el modo de ser de los sujetos –en este caso la mujer– está también preestablecido. Si en la Antigüedad el alma se percibía como lo inmutable, lo que no se podía dividir, en la modernidad será la subjetividad la que no cambie ni mute, la que determine el modo de ser de los sujetos. Será desde la concepción del alma, definida inicialmente por el pensamiento judeocristiano como lo infinito en los seres humanos, como eso que tiene *per se* las cualidades divinas de perfección, eternidad, inmutabilidad, etc. Así, tras el desarrollo de este tipo de pensamiento, la concepción de alma fue tomada y a su vez, distorsionada y reelaborada. Posteriormente, con Descartes llegamos a la certeza de la existencia gracias a la máxima ‘yo, pienso, luego existo’ deviniendo así una nueva conceptualización de *alma*.

Ya desde Platón hay un rechazo al mundo material, el cual es imperfecto y corruptible. Esta idea se desarrollará durante siglos y se centrará en la mujer, pues su subjetividad debe ser pasiva, mesurada, sin un brillo de sexualidad latente. Desde la idea del alma se fijan las características subjetivas, tanto del hombre como de la mujer, y éstas serán definidas según una moral emergida en un tiempo histórico determinado.

Por otro lado, según la teoría platónica, existen dos mundos: el primero sería el material o de las copias donde todo perece, donde las cosas se corrompen en el tiempo por su carácter finito y donde suelen ser por eso mismo malas copias de las ideas puras; el cuerpo humano pertenecería al mundo de la corrupción. El segundo, *topos uranus* o mundo de las ideas, es de la perfección, infinito, inmutable, donde nada perece ni nada se corrompe pues todo goza de eternidad; el alma de los seres humanos estaría situado en éste plano, pues a diferencia del cuerpo que es perecedero, el alma tiene las características antes mencionadas.

En *Fedón o del alma* Sócrates afirmaba su inmortalidad:

“[...] nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo y siempre semejante a sí propia; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable y nunca semejante a sí mismo” (Platón, 1978:404).

Es notoria pues, la división de los dos mundos, el de las ideas y el humano o de las sombras, dicotomía que permanece a lo largo del pensamiento filosófico occidental, mismo que habrá de dar sustento a algunas otras existentes hasta ahora (hombre/mujer, razón/emoción, entre otras).

No es difícil ver la semejanza entre la teoría platónica del mundo de las ideas y la teoría cristiana del paraíso terrenal. Al igual que en la teoría platónica, en el cristianismo hay igualmente dos planos: el paraíso terrenal y el mundo material. Sólo mediante la muerte, el alma humana se desprende del cuerpo, elemento que lo la unía al mundo imperfecto, para reintegrarse al mundo ideal. En la teoría cristiana el alma humana ya pertenecía al plano de Dios.

El cuerpo humano no sólo degenera y vuelve impura al alma, es la vía por la cual el mal puede hacerse ver en el mundo. De ahí que los placeres carnales, y más claramente el sexo, fuera duramente reprimido por el cristianismo. El alma humana, aquello que goza de la divinidad, no debe ser ensuciada con la sexualidad corporal; dicho pensamiento dará fruto a la idea de una subjetividad ya preestablecida, es pues un salto de lo divino a lo humano.

A partir de la concepción neoplatónica cristiana del alma, el ser humano, ya sea hombre o mujer, debe actuar en el mundo terrenal; la idea del alma tiene correlato directo con el tipo de ser o de subjetividad en los seres humanos. La negación del placer en el mundo occidental se encuentra presente aun al estructurarse algunas formas discursivas, y por ende de subjetividades, mismas que se ven soportadas por los pensamientos religiosos; las dinámicas de las comunidades indígenas no se encuentran muy apartadas de estos decires dado que existe un desplazamiento del placer hacia la procreación, una especie de “negación del placer” aun cuando éste posiblemente esté presente en sus interacciones sexuales.

Desde el pensamiento de Platón y el judeocristiano se va bosquejando una idea tosca e inacabada de lo que ahora llamamos subjetividad, haciendo notables las divergencias que pudiesen resaltar entre ambas. Dentro de estos esquemas el alma se plantea como inmutable y perfecta a la vez que intangible y corruptible; características estas últimas que habrán de permanecer en las subsecuentes significaciones de la subjetividad. Asimismo, el tiempo histórico y la espacialidad cobrarán singular importancia en la configuración de los nuevos discursos sobre la subjetividad de las personas, en específico de las mujeres que pasarán, de no ser consideradas dentro de la

dinámica social dado a que no eran sujetos políticos (Platón), a ser consideradas como provocadoras del mal, pecadoras o perversas, pero sujetos sociales (pensamiento judeocristiano), llegando así a un momento de ejercicio social y político no acabado en la actualidad.

Del mismo modo, el pensamiento de Descartes tuvo influencias esenciales por la filosofía judeocristiana, en específico de San Agustín; si bien de éste último a Descartes hay más de un siglo de distancia podemos relacionarlos en un aspecto: la duda. En el santo encontramos la siguiente reflexión: “la vida se me revela a cada paso como una verdad y una realidad que no puedo poner en duda: el que duda, vive” (Xirau, 2010:223). Es claro que estos supuestos agustinianos sirvieron a Descartes para la formulación del famoso *cogito ergo sum*. El camino para llegar al *cogito* cartesiano consiste en poner en duda los presupuestos del conocimiento propio; desde la certeza de la existencia de las cosas, hasta la misma duda sobre el propio cuerpo: el método cartesiano consiste en descartar las verdades a priori de un momento histórico determinado. Siguiendo a Descartes, podemos poner en duda casi todo:

“Pero enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia [...]” (Descartes, 1971:21).

La primera certeza apodíctica a la que llega Descartes es al yo, al ego, que pone en duda todo, que piensa. Hay, evidentemente, una relación entre el fundamento cartesiano y el agustiniano: “Como en San Agustín, el pensamiento, la duda misma, son vivas muestras de mi existir. Ya tenemos, así, un punto de apoyo, este punto de apoyo que Descartes [...] buscaba para mover al mundo de su lugar.” (Xirau, 2010:225). Si bien con la duda cartesiana –agustiniana– podemos poner en duda todo y llegar al *ego cogito*, al final nos hallamos, una vez más, con la idea de Dios y con ello, tenemos de vuelta las características metafísico divinas que el cristianismo retomó del platonismo.

El alma determinaba el modo de ser de los sujetos, pues éstos debían actuar y ser de cierto modo para poder acceder al paraíso; lo que pasará con la subjetividad –que reemplazó la noción de alma– es que también determina el hacer y modo de ser de los sujetos: ya sea por contexto social o por carga moral,

el ser humano “debe de ser” de cierta forma si no quiere ser considerado y señalado como anormal. En el caso de la mujer indígena, si ésta no es sumisa, pasiva, atendida, no será un “buen” prospecto de esposa, mucho menos de madre; si “es” según la norma social, si su subjetividad es normal, entonces cumplirá con su papel de “buena” madre-esposa. Pero en el caso que se presenta, a saber el de Lupita, notamos que después de años de atropellos, decide ser de otra manera, pensar diferente, incluso se dirige al esposo con un discurso que en su contexto se considera como rebelde; vemos que Lupita va en contra de la subjetividad establecida, que su modo de ser –o sea su subjetividad– es una resistencia.

### **Michel Foucault. Subjetividad y resistencia: maternidad**

La ahora llamada subjetividad (que desde anteriormente se enuncia como la idea del alma) es definida por relaciones socioculturales, o bien, por relaciones de poder-saber<sup>2</sup> en un tiempo histórico específico. El sujeto no está predeterminado; no hay, pues, una esencia que preceda a la existencia (no hay un ego cartesiano, un yo que sea punto de partida para enmarcar las relaciones sociales). No es que exista una subjetividad atemporal, predefinida, ya acabada y menos aún, un modo de ser del hombre o de la mujer inmutable a través de los tiempos, de la historia.

A dichas relaciones sociales, políticas, educativas, económicas, etc. les daremos el nombre de pliegue o plegamiento, por lo que toda relación social-histórica está presente en el proceso de subjetivación. Así, “las instancias o elementos constitutivos de la subjetividad moral son como plegamientos del afuera que se introducen en el adentro” (Díaz, 1995:141). Se puede divisar, pues, una nueva dualidad ‘afuera’ - ‘adentro’, mas no debe entenderse que éstas se repelen, más bien, se presuponen; no hay un adentro puro o subjetividad pura que no sea determinada por un afuera, así como no hay un afuera que no esté en constante cambio histórico por las acciones y modos de resistencia de subjetividades. Hay una subjetividad que se determina por las relaciones objetivas, o bien sociales. Hay un afuera o relaciones sociales que se conforman según una subjetividad histórica determinada, lo cual no quiere decir que las relaciones no cambien; subjetividad y relaciones sociales, adentro y afuera, están en constante cambio al producirse y reproducirse.

De esta forma sobre la definición de la subjetividad recobra importancia el proceso de identificación genérica que atiende a la relación entre el individuo y su contexto –y viceversa–, estando ambas en correlato directo con momentos históricos que las han ayudado a definirse y re-definirse, aunada la prevalencia o persistencia de discursos socioculturales que definen estatutos de comportamiento y roles específicos dirigidos hacia las mujeres; dentro de ellos ubicamos distintos cuerpos discursivos que argumentan imaginarios culturales, como el de la maternidad, y a la vez en ella se esbozan correlatos de resistencia.

Retomando las definiciones previas de *alma*, en Foucault encontramos cierta reestructuración conceptual que propone un bosquejo de subjetividad y formas de subjetivación. Así, sostenemos en general que la idea de alma ha sido un elemento fundamental para la concepción foucaultiana de subjetividad, entendida ésta como la forma en la que el individuo se relaciona consigo mismo, así como los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se elabora esta relación, los ejercicios por medio de los cuales el sujeto se constituye como objeto de conocimiento, y las prácticas que le permiten al sujeto transformar su propio ser (Castro, 2004:517-519).

Hemos dicho que la subjetividad no es una sustancia preestablecida sino un cúmulo interiorizado de relaciones que superan al sujeto; “La subjetividad no es una relación surgida desde el individuo hacia el mundo sino una relación desde los saberes y los poderes que el individuo ‘encuentra’ en el mundo, que se pliegan o producen un doblez generando ‘zonas de subjetivación’.” (Díaz, 1995:157). Hay un argumento certero de la teoría foucaultiana contra la idea de inmutabilidad: la subjetividad, se produce a partir de la sujeción, entendiendo esto como las relaciones socioculturales, y sólo cambiando dichas relaciones el individuo puede modificar su propia subjetividad. Ésta no participa del Ser infinito, sino del devenir finito en constante cambio.

Ahora, hay que situarnos en el acontecimiento más importante de occidente: la represión de la sexualidad, que propone nuevas formas de análisis en torno a ésta. Desde la teoría platónica, el cuerpo era negado, específicamente sus placeres mundanos, pues no dejaban razonar bien, lo instintivo se apoderaba del cuerpo que debía estar regido por la razón. Ya en el cristianismo, la idea de negación del cuerpo se radicalizó: si algo hemos heredado de la moral cristiana, es una subjetividad negadora del cuerpo,

de los placeres carnales, o sea, de la sexualidad. Dentro de algunas comunidades indígenas pudiera observarse un dejo de este pensamiento en el cual el placer es tomado como el último de los objetivos en la configuración de los diversos discursos sexuales, esto si es que es tomado siquiera en consideración. Para lograr dicho objetivo, la moral cristiana se basaba en dos modos de accionar, tales como el discurso moralizador y la aparente represión de la sexualidad en el cristianismo. Ésta fue un instrumento esencial para la expansión de la religión cristiana, pues “La sexualidad como dispositivo de poder<sup>3</sup> produce verdad” (Díaz, 1995:111).

Así, se instaura una verdad propia del cristianismo, basada en un discurso. Lo que nos interesa, a partir de ahora, es la constitución de la subjetividad de la mujer, pues es propio del cristianismo y de la moral sexual negar la sexualidad sin fines reproductivos para la mujer. Por ejemplo, en la antigua Grecia el papel activo de la sexualidad estaba destinado al hombre, “Ser activo es propio de varones; ser pasivo, de seres inferiores (mujeres y esclavos)” (Díaz, 1995:136-137). Había, pues, relaciones de poder-saber en la antigua Grecia que aún se conservan y se ven recrudescidas dentro de algunas comunidades indígenas, tales como que la mujer, en el tenor de la sexualidad, tenga que mantenerse pasiva, y por lo tanto, inferior al ser activo, al hombre. La subjetividad de la mujer se produce por factores sociales e individuales, desde una sujeción discursiva y concreta (o sea, en la realidad) que busca fijar su modo de ser en el mundo, en la sociedad; ¿podrá la mujer visibilizar sus sujeciones? ¿Pueden, acaso, modificar los dispositivos que las sujetan? ¿Las mujeres pueden cambiar su subjetividad en ellas mismas o primero deberían cambiar las relaciones de poder-saber?

La respuesta inmediata sería que no puede haber un cambio en la subjetividad si no se transforman las relaciones de poder-saber. No olvidemos que el afuera constituye el adentro mediante plegamientos, por lo que querer cambiar el adentro sin el afuera es tarea imposible; habría que cambiar las relaciones de poder-saber para cambiar el modo de subjetivación y para ello se necesitaría estar fuera del tiempo histórico, más bien lo que se debe oponer a las relaciones es una resistencia, esto es, otro modo de relaciones sociales, de poder-saber, lo cual puede proponer otras formas de subjetividad.

La subjetividad de los seres humanos, al ser configurada por las relaciones de poder y saber del afuera o de los pliegues, es determinada, mas dicha suje-

ción no es unilateral; la subjetividad está en concordancia o presuposición necesaria con el afuera. No sólo el afuera determina el modo de ser de los sujetos, éstos también determinan las relaciones de poder-saber del afuera: cambian las condiciones sociales. Así, pues, cuando notamos un cambio social histórico, las subjetividades también cambian, éstas “[...] responden a interiorizaciones del afuera, interactúan con los saberes y las fuerzas” (Díaz, 1995:177). Pero este afuera no es una entidad metafísica, que defina sin más a los sujetos en su modo de ser. El afuera son las relaciones sociales, de poder-saber, que ejercen los sujetos, mismos que actúan cambiando las condiciones sociales; cuando el sujeto ejerce una acción cambia al afuera, y al cambiarlo se cambia a sí mismo.

Esto lo podemos ejemplificar con el caso de Lupita, a quien ya nos hemos referido, una mujer de 60 años de edad de origen purépecha, perteneciente a la comunidad de Santo Tomás; cuya historia de vida conllevó 23 años de cohabitar con el hombre que la tomó por la fuerza como esposa y sometió a distintos tipos de violencia (física, sexual, verbal, psicológica y económica), y 20 años de lucha ante los decires de la comunidad y las dinámicas establecidas en ésta. Tras haber procreado a un hijo y una hija, se decide a dejarlo (con un sinnfín de trajines violentos en el proceso) y de esta forma romper tanto con el patrón de violencia que se ejercía hacia ella –y a sus hijos colateralmente–, como con el discurso machista de la comunidad que dicta que una mujer debe estar sujeta a las labores de su hogar y al cuidado de sus hijos obteniendo como retribución a ello el alimento diario, alojamiento y vestido. Al resquebrajar esta dinámica familiar –esa que enmarca roles genéricos en los cuales las labores del hogar son exclusivas para la mujer y el trabajo fuera de casa exclusivas para el hombre– dio cabida a una nueva forma de pensamiento y acción tanto en su hija –que por cuenta propia, tras la separación de sus padres, hubo de continuar sus estudios y salir a trabajar teniendo así la facilidad para obtener bienes materiales propios–, así como en su nueva e hijo, principalmente. Una mujer puede ser más que sólo el ama de su casa, puede de hecho sostenerse a sí misma, puede criar a sus hijos, puede y debe poner un alto a la violencia que se ejerce sobre ella, y al ponerlo en discurso de manera consciente y reflexiva se vuelve agente de cambio para ella y la comunidad.<sup>4</sup>

Las relaciones de saber, que son los discursos reflejados en lo enunciable y en lo visible, existen en

correlato necesario con las relaciones de poder, ese ejercicio de sometimiento y resistencia en micro-luchas; el sujeto interioriza dichos saberes y ejerce dichas relaciones de poder, constituyendo así su subjetividad, que es, además, histórica. Cada uno de los sujetos, cada uno de los seres humanos, hombres y mujeres, “Nos constituimos por ‘invaginaciones’ de un afuera plagado de fuerzas en las que se entretejen saberes” (Díaz, 1995:178). Así pues, la subjetividad invaginada, es decir, interiorizada, de la mujer con las fuerzas sociales-comunitarias que la estructuran, la encaminan al ejercicio de la maternidad, escribiendo sobre sus cuerpos memorias que las trascenderán en sus acciones, como:

“... así vas a quedarte para siempre ni vas tener hijos y después quien te va a cuidar, no nadie’ o sea que era como que la gente quedaba despreciada por la comunidad” (Entrevista, 2014).

Es decir, en una especie de sedición y exigencia para su inclusión en la comunidad, la mujer cede parte de su ser –o su ser entero– al discurso que pretende determinarla, quedando sujeta a los decires de la comunidad, pero a la vez dejándolos en pugna, como lo muestra el párrafo anterior al indicar que las mujeres solteras no son tomadas en cuenta por la comunidad, así como tampoco se les puede garantizar su cuidado si no tienen hijos.

La constitución de la subjetividad se da por la interiorización de saberes –históricos– y ejercicios de poder que se transmiten y varían a través de la historia. El hecho de que una mujer ejerza ciertos roles y use saberes que le son propios le deja conciencia de su papel. Así:

“La relación con uno mismo adquiere independencia en una especie de ‘caverna’, ‘huevo’, ‘invaginación’ o ‘pliegue’ que el exterior produce constituyendo el adentro. La relación con uno mismo será, a su vez, un principio regulativo interno respecto de la propia virtud y de la relación con los otros” (Díaz, 1995:157).

Las relaciones de poder presuponen, como condición necesaria, una resistencia. Hablamos de una relación permanente entre un ejercicio de poder, que incita en primera instancia para después reprimir, y un ejercicio de resistencia, que busca diversas formas de escapar o hacer frente a dicho ejercicio de poder. Tenemos, pues, que:

“Toda relación de poder lleva en sí la rebeldía de los sujetos [...] Foucault la denomina resistencia,

dirá que no hay poder sin resistencia, sin esa búsqueda de los sujetos por escapar del control y de la vigilancia; resistencia que puede ser consciente o inconsciente, adoptar mil o una formas, ser fugaz o tenazmente duradera, ser activa, enfrentando al que ejerce el poder, o bien, pasiva e intentar salirse del juego; puede ser gregaria o solitaria, organizada o espontánea” (Canal, 2010:38).

La resistencia vista así puede confrontarse con la vida de las mujeres en sus comunidades, tal como lo señala Lupita, cuando se decidió a dejar a su esposo; en ese proceso de resistencia ella resquebraja el yugo discursivo escrito para sí:

“Siempre me has creído poca cosa, nunca me has tomado que las mujeres también valemos, y que podemos tomar decisiones, nunca se te pasó por tu mente eso, y como te digo yo no tomé de un día para otro [...] yo no estoy arrepentida y nunca me voy a arrepentir de haberte dejado” (Entrevista, 2014).

Demostrando así la ruptura, al menos momentánea, del esquema machista de la comunidad, mismo que dicta que una mujer debía de ser esencialmente pasiva, obediente a su cónyuge y nunca contestar o revirar. Se evidencia así una clara resistencia de ella, mujer indígena, ante el esquema establecido.

Ahora bien, se podría pensar que las relaciones de poder que son perpetuamente ejercidas, sobre los sujetos en resistencia, están inscritas en aparatos o instituciones gubernamentales, políticas, educativas, etc.; hay que ser tajantes en cuanto a este punto: las relaciones de poder no tienen una valoración a priori, no están siempre del lado del opresor. Más bien hay que recalcar que las instituciones y aparatos gubernamentales son instrumentos de las relaciones de poder. Ocurre lo mismo con los puntos de resistencia, pues:

“Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos e instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales” (Foucault, 2005:117).

En en este contexto no resulta enteramente simple hablar de subversión femenina en ambientes que se alejan un poco de nosotras, mujeres, que estamos determinadas por la cultura occidental, frente a aque-

llas otras que se encuentran definidas por conceptos distintos a los nuestros, en aquellas otras cuyos procesos de subjetivación son diferentes a los que nosotras –occidentales– conocemos, en tiempos, espacios, pensamientos. Dentro de algunas comunidades indígenas del Estado de Michoacán, el sistema patriarcal y la dinámica falocéntrica es aún más notoria; el discurso dominante se enuncia sentenciando desventajas palpables hacia las mujeres que integran sus comunidades; sin embargo, hay momentos de resistencia que colaboran con el proceso de agencia en la mujer indígena, promoviendo así una gama más amplia de ejercicios de las mujeres.

Los estudios de género han dado cabida a un conjunto de discusiones en torno a la situación de la mujer dentro de la cultura patriarcal a lo largo de la historia, llegándose a la conclusión reiterada de la exclusión a la cual han sido y son sometidas las mujeres a causa de la estructura social falocéntrica (Jessica, 2005); dicha condición se ve recrudescida en las comunidades indígenas debido a sus características sociales, económicas, políticas y culturales, así pues las mujeres que viven en comunidades indígenas se encuentran domeñadas, generalmente, a un grado de mayor vulnerabilidad que las mujeres de zonas urbanas (Aceves, 2007).

Salta a la vista cómo las mujeres se encuentran sujetas a la elección de la maternidad como una alternativa de aceptación e inclusión social –mas no como única posibilidad–, y como complemento de ésta, el matrimonio; de nueva cuenta el rol de la mujer queda determinada por otro, hombre, que la sujeta a ejercerse de esa forma (Lagarde M., 2005). Esto se puede hacer palpable en los decires de la comunidad, debido a que las que son “casadas y con esposo e hijas(os)” tienen la posibilidad de ser partícipes de las actividades de sus localidades, a diferencia de las que no lo son:

“Las mujeres que no son casadas, y son muchas solteras –jóvenes– no tienen actividades en el pueblo, como las que son casadas o las que aún están muchachas” (Blanco S., Manrique A., et al., 2014).

En lo aquí enunciado se hace presente la aceptación de las propias mujeres hacia esa forma de inclusión; empero, existe un dejo de temor en sus palabras debido al descrédito y rechazo al que son susceptibles si no cumplen con la demanda social de ser madres –además “buenas madres”– de familia; una “mala madre” merece los golpes que el padre le da, y

esto es solapado por los hijos, como en el caso de Lupita, contrapuesto a la defensa por parte de estos si ella ha sido “buena” y ha cumplido con el rol que se le demanda.

“Ahora sí te digo mamá, si quieres déjalo, déjalo a mi papá –a los dos pues nos dijo, a mi pareja y a mí– déjalo, delante de mi papá te digo, ahora sí déjalo, en otras circunstancias yo te habría dicho, aguanta, pero ya no, así como las trajo y como trajo a mi esposa, eso sí ya no lo tolero” (Entrevisa, 2014).

En esta frase, donde el hijo avala que su madre deje a su esposo, se hace notar que situaciones donde los hombres son los que deciden sobre “sus mujeres”, el varón-esposo propina el maltrato, y el varón-hijo lo solapa o lo rebate, lo cual está fundamentado en la figura patriarcal donde el destino de las mujeres queda enmarcado por el Hombre, así el hijo autoriza a su madre dejar a su padre. Complementando a este decir, está el eco de la comunidad en el que las mujeres estructuran discursos que versan así: “No tengo marido, ni tengo hartos hijos y no me cuentan en el pueblo”, comenta una mujer que tiene una amiga en esas condiciones. Así pues se tornan discutibles las formas en las cuales las mujeres advierten ese rechazo, y cómo sobre esta base, deciden a veces de forma inducida, a veces consciente, ser o no ser madres.

Pese a que podría hablarse acerca del nivel educativo de las mujeres que habitan en algunas de estas comunidades, así como de sus alcances informativos y económicos, no se tornan del todo definitivos en el discurso ejercido sobre ellas. Hay algo “no dicho”, algo más que se oculta y sobreentiende en los actores que su contexto las orilla a ejercer. Las mujeres quedan sujetas a los dictámenes morales, sociales, culturales y hasta gubernamentales; son cooptadas y subrogadas a las voces y actores que las diversas dinámicas van forjando sobre ellas, envolviéndolas, pues, en distintos círculos de violencia, despojándolas de distintas formas de los derechos que tienen –o deberían tener– sobre sus cuerpos y sobre su reproducción.

El exaltamiento de la procreación por encima del placer y el erotismo colabora con un esbozo amorfo sobre la sexualidad de las mujeres; ya lo decía San Agustín, la obligación de la mujer recae en cuestiones puramente fisiológicas (procreación, gestación, parto y lactancia), obteniendo como respuesta un monto afectivo inferior correspondiente a su calidad

de ser ínfimo, frente al hombre (Perrot, 1993), siente mayor placer al amar que al ser amada, de ahí que el amor hacia los hijos sea evidente –supuestamente–. Como enuncia Foucault, la sexualidad queda sujeta a momentos históricos, se va formando y reformulando con el pasar del tiempo, se encuentra en constante cambio y no es permanente (Amuchástegui Rivas, 2004), entonces pues ¿cómo viven las mujeres indígenas su sexualidad? Y a partir de ésta pregunta ¿cómo deciden sobre sus cuerpos si acaso se puede hablar de decisión y no de determinantes culturales? Así pues, los estudios de género nos permiten escudriñar más allá de la genitalidad de las mujeres, nos incitan a la deconstrucción de esquemas culturales impuestos e impositivos sobre los cuerpos de las mujeres, en éste caso, al análisis de la configuración que predispone a las mujeres pertenecientes a algunas de las comunidades indígenas del estado de Michoacán.

Las comunidades consideradas en el “Diagnóstico Participativo de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Mujeres Indígenas del Estado de Michoacán. Generando estrategias de atención desde su propia perspectiva” fueron: El Duin, Santiago Azajo, Santo Tomás, San Felipe de los Alzati, Erongarícuaro, Puácuaro, Cheranástico y Yurécuaro (Blanco S., Manrique A., *et al.*, 2014) dentro de las cuáles se pudo observar que existe una ineludible sujeción de las mujeres a las labores del hogar y a la crianza de los hijos, estando dedicadas al hogar el 41%, alternando la crianza de las hijas e hijos con algún oficio (costureras, artesanas, cocineras) están el 37% de las mujeres, siendo estudiantes el 16.2%, solamente 2.9% profesionistas (educadoras principalmente) y el .7% ocupa un cargo público (una sola mujer del total de encuestadas). Es notable que aun las mujeres con estudios profesionales se encaminan hacia el cuidado de los hijos que pertenecen a sus comunidades, adquiriendo formación profesional focalizada hacia éste rubro de la población.

Así pues, vemos reiterado su rol dentro de las comunidades, el de “madres” completas y bien formadas, siempre y cuando se dediquen a la reproducción y/o a la crianza; claro es que ambas deben ser llevadas a cabo de formas específicas según las normas morales de cada una de las comunidades, ya que de no ser así, pueden ser calificadas de formas réprobas por el resto de los habitantes de sus respectivas poblaciones.

Aquí recobra importancia el “valor de las hijas e hijos” ¿Por qué recae sobre ellas (os) tanta importancia? obteniendo de las mujeres comentarios como:

“Siempre hay que tener hijos para no estar sola”, o en el caso de Lupita “Yo no importo, con que mis hijos estén bien”.

Se hace notable la valorización de sí mismas a través de los hijos –varones principalmente–, haciéndose visibles para sí siempre y cuando haya un otro que las vea. Aunado a ello está la valorización de la procreación como motivo fundamental de las relaciones sexuales, como una manifestación de “amor” (conceptualización que se encuentra en construcción aun en su propio imaginario), en oposición a la violencia de la que son sujetas si no acceden a tener relaciones sexuales con su pareja –al que se unieron tal vez porque se las robó, o las tomó a la fuerza.

Los discursos enunciados hacia su configuración y delimitación en relación con sus roles y ejercicios sociales, sus alcances políticos, así como las plataformas –o su ausencia– para promover el impulso genérico que logre la equidad social han sido menoscabados, probablemente como consecuencia del sistema patriarcal, pero no han sido silenciados y ello ha dado cabida a la conformación de nuevas luchas que surgen desde los núcleos de cada una de las sociedades; como las luchas indigenistas, que se han tornado “lucha de luchas”, albergando en sí las luchas propias de sus pueblos y comunidades, a la vez que han pretendido enunciar y compaginar, dentro de ellas, las luchas feministas (Castillo, 2011). Resultado de ello puede ser la mínima, pero existente participación política de ellas en la actualidad, así como la conformación de colectivos de obreras, entre otros tipos de actividades que antes no se realizaban, pero ahora comienzan a ser parte de la dinámica social en algunas de las comunidades del estado de Michoacán.

El hilo discursivo en el cual se tejen las redes sociales de algunas de las comunidades indígenas tras un ir y venir de ideas occidentales inmiscuidas en su contexto, en ese intento de occidentalización ha quedado endeble viéndose hasta cierto punto forzado a retomar éste esquema de pensamiento, la moral cristiana, discurso dentro del cual la mujer no se ve beneficiada de ninguna manera. Es notoria la influencia de esta moral dentro de la dinámica familiar social de las mujeres en las distintas comunidades indígenas, en la cual se enuncian roles, más o menos inquebrantables, para los dos sexos; los hombres, por un lado, son vistos como proveedores y las mujeres, por su parte, continúan siendo vistas principalmente como cuidadoras en el rol de madres y amas de casa –de lo privado–. Asimismo, los hombres son susceptibles

de tener un mayor número de privilegios dentro de sus comunidades volviéndose así sujetos de mayor libertad, amos de sus propias acciones, y sometiendo a las mujeres que acompañan sus vidas; sin embargo, puede ahora verse a mujeres que salen a laborar a la vez con sus esposos, hermanos e hijos, ya sea como obreras, ya sea como profesionistas, etc. Sin embargo, en ello va aunado un grado de desigualdad considerable ya que las responsabilidades domésticas no son compartidas, pero posibilita la entrada de las mujeres a otros escenarios de acción en los que hasta ahora habían sido poco consideradas.

El ejercicio de poderes colabora con cierta tensión dentro de la dinámica de algunas comunidades debido a que el poder que las mujeres debiesen ejercer sobre sus cuerpos es disputado violentamente por los hombres con los que cohabitan; además al estar bajo ese régimen, la estructura de pensamiento patriarcal también es interiorizada por las mujeres y asumida como unívoca, aunque no siempre es así, esto lo podemos observar en sus palabras:

“...siempre las mujeres llevaban las de perder en todo, como que les creían más a los hombres, que los hombres no mentían, ¡eh! a lo mejor una creencia de la gente, de un pueblito así como este... y yo por eso me dio miedo, desde en aquel momento me dio miedo y nunca llegué a pensar que yo bien pudiera hablar con alguien o contarle lo que me había pasado” (Lupita, 2014).

Dentro de una comunidad en la cual impera el machismo, argumentado en la moral cristiana, solventado por el discurso médico y solapado por el olvido del gobierno, por el no pronunciamiento de políticas públicas que colaboren con el empoderamiento de la mujer, se entreteje una dinámica que continúa fomentando roles específicos y enclaustrando a los dos sexos a cumplir con lo pronunciado a través de ésta como única posibilidad de realización ¿cómo pues es que surge la apropiación de las mujeres sobre sus propios cuerpos, cómo es esa lucha por recuperar lo invadido y cedido, no perdido, a través de la historia?

“La mujer individual siempre ha sido situada en un mundo de roles, expectativas y fantasías sociales. Y su individualidad ha sido sacrificada a las definiciones ‘constitutivas’ de su identidad como miembro de una familia, como la hija de alguien, la esposa de alguien, la madre de alguien. Los sujetos femeninos han desaparecido tras personas sociales comunales” (M. & L., 2011).

Dentro de las comunidades indígenas existe un proceso de confluencia entre el ser individual y el ser comunal; el reconocimiento del ser individual distinto, pero no ajeno al ser comunal, colabora con la configuración de la identidad. Asimismo, esta identidad reflexionada promueve la agencia de las mujeres dentro de sus comunidades, moviéndolas a la lucha constante de buscarse y encontrarse a sí mismas dentro de su contexto histórico social económico y cultural, y reconocer a esas otras con las cuales convive –sus propias madres, sus hijas, sus tías, sus abuelas–, para con ello promover nuevas formas discursivas (Mendoza A., 2010).

La identidad de la mujer indígena ha venido configurándose a lo largo de la historia, pasando de momentos de autonomía a momentos de sujeción, teniendo puntos de unión con el mundo occidental, pero preservando algunos de sus usos y costumbres originales, así pues adecuándose al acaecer del tiempo, abrasadas por la cultura las mujeres han desarrollado modos de identificación genérica, acoplándose a los roles que ésta trae consigo, dando cabida así a la maternidad:

“Ser madre ha significado durante muchos siglos acceder a un estatus y a un reconocimiento social que, aunque permaneciese en el silencio de lo público garantizaba a las mujeres la posibilidad de constituir su identidad, definida por un poder de designación que las estaba vedando” (Estivalis, 2001).

La mujer es un pliegue de la exterioridad, y por esto es que debe cambiar primero el afuera, oponer resistencia: pensar es pensar ya la resistencia. Ejercicio de poder y resistencia se presuponen, pues las relaciones de poder “No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia [...] Puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder” (Foucault, 2005:116). La resistencia, condición del ejercicio de poder, puede y es presentada por lo que es aparentemente reprimido; las mujeres como seres humanos que han sido reprimidas incitando discursos y modos de ser en su subjetividad, han de replantear su modo de ser en el mundo, a través no sólo del actuar, sino del discurso mismo, pues “Poder y saber se articulan por cierto en el discurso” (Foucault, 2005:122). Con base en ello, podemos retomar la historia de Lupita, en cuya historia de vida se vuelve gráfico todo un proceso de resistencia y agencia, debido a su propia reflexión de lo que acontecía en su vida, de cómo su

entorno colaboraba con él y cómo éste la sujetaba a un modo de vida que ella no deseaba en primer momento para ella, y posteriormente para ninguna otra mujer, entró una estrategia de ‘liberación’, la tomó y con ella se tomó a sí misma como sujeta de cambio, como alternativa a la norma, como rebelde y completa, mujer al fin.

No es que haya un discurso excluido y un discurso aceptado moralmente, la división no es tan tajante y menos aún, excluyente; “no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes” (Foucault, 2005:122). Hay una multiplicidad de discursos, entre lo normal y lo anormal, lo anormal en este caso, sería una mujer que no acepta los roles sociales impuestos por una sociedad netamente machista; o si se presenta, por ejemplo, un discurso sobre la mujer que critique y movilice el actuar de manera diferente sobre el papel de ésta en la sociedad, como el caso de Lupita en su comunidad.

Queda así puesto en evidencia el proceso de resistencia por el cual pasan algunas mujeres-madres en ciertas comunidades indígenas de Michoacán, un proceso de conflicto con los otros, un conflicto que se construye y reconstruye amparado en el discurso moral, social, médico, etc. pretendiendo perpetuar decires comunales patriarcales, un conflicto que en sí mismo provoca la reflexión y el cuestionamiento de algunas mujeres que son sujetadas a él, un conflicto que motiva nuevas formas discursivas, nuevas formas de pensarse a sí mismas y de pensar a las otras.

Es pues imperativo resaltar las formas de resistencia de las mujeres, amparándonos en sus propios contextos, en sus propias vivencias y sentires, en este caso, retomando la maternidad como escenario recurrente de sujeción, pero en el cual se paren, además de hijos (as), resistencias.

## Referencias

- ACEVES, G. (2007). *Niños, ancianos, indígenas y mujeres: vulnerables ante la ley*. Xalapa: UV.
- AMUCHASTEGUI, R. (2004). *Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales: notas para discusión*. México: Colmex.
- BLANCO S., MANRIQUE A. et al. (2014). Atención al embarazo, parto y lactancia. *Diagnóstico Participativo de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Mujeres Indígenas del Estado de Michoacán. Generando estrategias de atención desde su propia perspectiva*, 58-70 Morelia: Secretaría de la Mujer en Michoacán.

- CANAL, M. (2010). *El sujeto y el poder, Foucault y el poder*, 33-44. México: UAM Xochimilco.
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michael Foucault*, 517-519. Buenos Aires: Prometeo/ Universidad Nacional de Quilmes.
- DESCARTES. (1971). *El discurso del método*, 3-32. México: Porrúa.
- DÍAZ, E. (1995). "El poder & El sexo y la ética", en *La Filosofía de Michael Foucault*,. Buenos Aires: Biblos. 75-163.
- EMA LÓPEZ, J.E. (2004). Del Sujeto a la Agencia (a través de lo político). *Athenea Digital*, 6, 1-24.
- ESTIVALIS, M. (2001). *La construcción del imaginario de la maternidad en occidente*. Valencia: Universitat Autònoma de Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2005). "Método". En *Historia de la sexualidad, I La voluntad de saber*, México: Siglo XXI Editores. 113-125.
- JESSICA, B. (1996). *Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. México: Paidós Ibérica.
- LAGARDE, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres; Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 1, 2 & 5, 25-84/ 151-176. México: UNAM.
- LOEZA, L., CASTAÑEDA M. (2011). *Identidades: Teorías y métodos para su análisis*. México: CEIICH-UNAM.
- MENDOZA, A. (2010). *Sexualidades, cuerpo y género en culturas indígenas y rurales*. México DF: Universidad Pedagógica Nacional.
- PERROT, D. y. (1993). *Historia de las mujeres en Occidente*, 65-76/131/250-252. Madrid: Taurus.
- PLATÓN. (1978). *Fedón o del alma*. México: Porrúa.
- XIRAU, R. (2010). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.

## Notas

- 1 "El diagnóstico tuvo como líneas rectoras: a) Indagar sobre las fuentes y referentes culturales que definen las nociones de sexualidad en mujeres indígenas; b) Identificar el contenido simbólico de la diferencia sexual que marcan los roles de género y su relación con las prácticas sexuales; c) Realizar un rastreo deconstructivo de los elementos que definen la salud de las mujeres indígenas; d) Establecer correlaciones entre las expresiones de la diferencia sexual por género y las formas de violencia que se generan en las relaciones de pareja. Para con ello llegar a identificar las propuestas y líneas de acción desde las mujeres indígenas para la atención y promoción de su salud sexual y reproductiva" (Blanco S., Manrique A., et al., 2014).
- 2 La relación entre poder-saber y subjetividad se define de la siguiente manera: "Las formas de saber y las formas de funcionamiento del poder producen un tipo de *subjetividad* que es la propia de cada sociedad en un momento dado. Somos, entonces, resultado de los saberes explícitos e implícitos de una sociedad en un momento dado y de las formas en que funciona el poder. En ese entrecruzamiento nuestra subjetividad emerge, nos hace sujetos semejantes, parecidos entre sí, en ese espacio y tiempo dados" (Canal, 2010:24).
- 3 Foucault habla de poder cuando hay una "Multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio que se ejerce, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que se formen cadena o sistema, o, al contrario los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de las otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales" (Foucault, 2005:112-113).
- 4 La mujer considerada para la entrevista fue seleccionada tras la conclusión del "Diagnóstico de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Mujeres Indígenas del Estado de Michoacán. Generando estrategias de atención desde su propia perspectiva". Su historia de vida resultó destacada por los distintos modos de violencia de los que fue objeto dentro de su matrimonio (mismo que fue forzado por su cónyuge al privarla de su libertad con amagos y chantajes) y de la comunidad. Los últimos 4 años de su matrimonio, Lupita, los empleó en planear estrategias de salida para reestablecerse de forma autónoma pese a la moral de la comunidad, y a la exclusión de la cual habría de ser objeto al "abandonar" a su cónyuge; una vez decidida, le tomó 20 años el proceso de sanación y reestructuración personal de la violencia ejercida sobre ella por la comunidad –en específico por los hombres del pueblo y por su familia– y por su pareja.